فلسفة ابن رشد ونظريته المعرفية

م . آلاء جاسم كاطع
جامعة ذي قار / كلية الآداب / قسم اللغة العربية

الكلمات ألمفتاحيه

1- **التوفيق بين الدين والفلسفة** : يرى ابن رشد إن الفلسفة والدين كلاهما على حق ، والحق لا يضاد الحق وان الدين يخاطب العامة ، والفلسفة تخاطب الخاصة ويقول لا تعارض بين الدين والفلسفة وإذا كان هناك من تعارض فالتعارض ظاهري ، وواجب العامة إن يتمسكوا بالنص الحرفي للدين ، لان ذلك يلائم عقولهم ، إما الفلاسفة فواجبهم تأويل النص الديني واستخلاص المعاني الفلسفية منه ، شرط إن يكتموه عن العامة ، ويقسم الناس إلى ثلاثة طوائف وهي :

1- الخطابيون : وهم أهل الجمهور الغالب الذي يصدق بالأدلة الخطابية .

2- الجدليون : ومنهم رجال علم الكلام ،وهم الذين ارتفعوا عن العامة ولكنهم لم يصلوا للأهل البرهان اليقيني.

3- البرهانيون : وهم أصحاب العقول النيرة الذين لا يقفون عند الظاهر ، بل يغوصون على المعاني الباطنه .

2- **العلم والذات الإلهي** : فالعلم الإلهي إحدى المسائل الرئيسية في فلسفة بن رشد ، فمن حيث ترتيب الموجودات يحتل الله اشرف المراتب ، وهو فعل محض حسب المصطلحات أرسطو وذات عاقلة لها صفاتها الخاصة التي تختلف نسبتها إليها عن نسبة الصفات الإنسانية إلى ذات الإنسان ، فالعلم إحدى الصفات الإلهية ، وهو شيء واحد مع الذات في نظر ابن رشد ، وقد طبق هذا الفيلسوف مبدأه المشهور الخاص بالتفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة على صفة العلم .

3- **هل يعلم الله الشر** : يرى ابن رشد أن الله يخلق الشر وأسباب الضلال ، لكنها لا يخلقها على أنها شر ، بل على أنها خير ، أي انه خالق الخير لذات الخير ، وخالق الشر من اجل الخير ، فالشر لا يقع إلا بصفة عارضة ، شأنه في ذلك شأن العقوبات التي يضعها مدبرو المدينة الفاضلة ، فإنها شرور وضعت من اجل الخير ، وكذلك النار خلقت لما فيها من قيام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار .

4- **نظرية المعرفة عند ابن رشد** : ربط ابن رشد المعرفة بالواقع واسند المعرفة إلى العقل الإنساني الذي يستوحيها مباشرة من العالم الخارجي ، ولقد سبق ابن رشد إعلام الفكر الغربي بفكرة النقدي الواقعي العقلاني.

5- **الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعال** : ميز ابن رشد كأرسطو بين العقل الفعال والعقل المنفعل فالأول يتجرد عن كل اتصال بالهيولى ، والثاني خاص بالأشخاص وقابل للفناء كسائر القوى النفسية المتغيرة والمعرفة لا تدرك إلا باشتراك العقلين فالعقل المنفعل يسعى للاتصال بالعقل الفعال كما تستلزم القوة الفعل وكما تحتاج الهيولى للصورة، ومتى تم الاتصال أدرك الإنسان معرفة الأشياء وفهمها بالحالة التي هي عليها.

اقسام الفرق الكلامية إلى:

1- الحشوية وهي الفرقة التي تمسكت بالظاهر ، ودعت إن طرق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل.

2- الاشعرية : وهي التي مزجت العقل بالدين ، وبراهينهم فاسدة أصلاً لأنها ليست في متناول الجمهور ولا هي مع هذا برهانيه فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور.

3- المعتزلة : لم يطلع أبو الوليد على آرائهم اطلاعا كافياً ، ولم يصل من كتبهم شيئاً يذكر ، ويذكر إن أدلتهم لا تختلف كثيرا عن أدلة الأشاعرة .

4- الباطنية : ويعني بها الصوفية التي أنكرت على العقل مقدرته على معرفة الحقيقة عن طريق النظر وقالت بالعمل فقط .

نقد نظرية الفيض : صرح ابن رشد بان تلك النظرية لا تقوم على مقدمات يقينية بل هي ظنية وتتناق مع العقل والشرع معا بل وقال عنها أنها إحدى الخرافات التي نبتت من العقل ، لكن بشكل عقلاني ، ويحمل بهذه المناسبة على الفارابي وابن سينا لأنهما أول من قالوا بهذه الخرافات فقلدهما الناس ، ونسبوا هذه الأقوال إلى الفلاسفة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل خلقه واشرف بريته أبي القاسم محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين

موضوع البحث هو (فلسفة ابن رشد ونظريته المعرفية) يتبن من خلال سير البحث إن فكر ابن رشد يمثل مجالا فسيحا للبحث الفلسفي ، وتتبين مكانته في تاريخ الفكر الفلسفي فهو في الفلسفة العربية ، بمنزلة أرسطو من الفلسفة اليونانية ، واقتفى اثر المعلم الأول من حيث المنهج أو من حيث المبادئ الأرسطية التي اعتنقها ودافع عنها ، وغير انه لم يكن له اثر عند العرب والمسلمين عامة لركود الفكر بعده في المشرق والمغرب على السواء ، وفي الغرب فكان له تأثير لا مثيل عند اليهود وعند النصارى ، فلم تنقل كتب الفيلسوف العربي إلى اللاتينية حتى ظهرت الرشدية أي مذهب بن رشد في الفلسفة والدين ، ولم يثر أي فيلسوف على مر تاريخ الفكر الفلسفي ما أثاره ابن رشد ، فالبعض يعظمه والبعض الآخر من يكفره رسمياً في حياته ومماته ، في حياته من جانب علماء الكلام المسلمين ، وبعد وفاته من جانب الكنيسة ورجالها ، وإما الذين حاربوه هم المتعلقون بدينهم وإيمانهم لان الرشدية تمس الديانة اليهودية والنصرانية بقدر ما تمس الدين الإسلامي ، وابن رشد حامل لواء العقلانية في العصور الوسطى ، وتحمل وحده كل الهجوم الذي يثيره هذا الاتجاه في أي عصر يضع العقيدة الدينية في درجة الأولى ويجعل العقل في خدمة تلك العقيدة والدفاع عنها، ولم يكن ابن رشد في حقيقة الأمر ملحدا ، بل كان صاحب عقلية تلتزم بالمنطق ، وشهرة بن رشد من شهرة أرسطو أي إن شهرة قامت عل إنتاجه لا على ضخامته ، فشرحه لإلهيات أرسطو من أدق الشروح ، وقد بقي مرجعاً لدارسي فلسفة أرسطو ، ولكن سر عظمته ليس في شرحه أرسطو فحسب بل في تفهمه لروح أرسطو ، كذلك انتقد فلاسفة العرب حيث خرجوا عن مبدأ أرسطو كما فهمه هو ، ورغم تقديره الشديد لأرسطو كما هو واضح من شروحه لا ان هذا التقدير لا يعني انه يعتبر أرسطو سلطة لا تمس ، إلا انه يعارضه وينقده في كثير من الأمور ، وابن رشد من الفلاسفة الذين حضوا باهتمام عظيم سواء في الشرق أو في الغرب .

تمهيد :

ابن رشد : (1126م - 1198م) هو أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد ولد في قرطبة هو فيلسوف وطبيب وفقيه وقاضي ، نشأ في أسرة عريقة ذات مال وجاه ، يعد ابن رشد من أشهر فلاسفة الإسلام قدمه[1]، (ابن طفيل*) لأبي يعقوب خليفة الموحدين فعينه طبيباً له ثم قاضياً في قرطبة ، تولّى ابن رشد منصب القضاء في أشبيلية ، وأقبل على تفسير آثار[2]، (أرسطو*)، تلبية لرغبة الخليفة الموحدي ، تعرض ابن رشد في آخر حياته لمحنة حيث اتهمه علماء الأندلس والمعارضين له بالكفر والإلحاد ثم أبعده أبو يعقوب يوسف إلى مراكش وتوفي فيها[3]، ويعتبر نموذج مرجعي فريد في تاريخ الفكر الفلسفي اذ هو المفكر العربي الذي تكونت حول فكرة مدرسة فلسفية في الغرب ، وقد مثله فكره قناة هامة ربطت بينه وبين العالم الغربي[4]، وتأسست الرشدية اللاتينية دفاعا عن بن رشد في مواجهته السلطة الدينية التي استدنت إلى القديس[5] ، (توما الألكويني*) الهجوم على بن رشد وعلى اللاتينية[6]، ويلقب بفيلسوف قرطبة وأحياناً يلقب بشارح الكبير ، وأحيانا بفيلسوف العقل والعقلانية ، وقد عرف في أوربا (بأرسطو) العرب ، فهو الذي وضع للعقل منهجه وأسسه وفلسفته[7]، وتتمثل أهميته من حيث هو فيلسوف ديني في رسائله الجدلية ، وفيها تصدي لهجوم الغزالي على الفلاسفة وفي شرحه على جمهورية[8]، (أفلاطون*) فقد وقفت الفلسفة بعد (الغزالي*) موقف الدفاع وأصبحت موضوعا لهجوم متصل يشنه علماء الشريعة والكلام ، ومن هنا كان طابع الجدلي الذي يميز كثر من كتابات ابن رشد[9]، ويمتاز أسلوبه بالجانب العلمي الرصين الذي ينطوي على الدقة والعمق ، وله العديد من المؤلفات تكاد تشمل سائر العلوم ، فقد دون كتباً الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك والفقه والنحو ، وعلى الرغم من اختلاف المؤرخين في عدد مؤلفاته لكنها لا تقل عن سبعين مؤلفا ضاع أصل الكثير منها وبقيت ترجماتها محفوظة في اللغتين العبرية واللاتينية ، ويمكن إن نقسم مؤلفات ابن رشد إلى قسمين :

القسم الأول : ويضم شروح وملخصات التي وضعها ابن رشد لفلاسفة اليونان[10]، أما الشروح التي نسبت إلى ابن رشد فهي ثلاثة : الكبرى والوسطى والصغرى ، ولم يبقى منها إلا الشروح الكبرى ولذلك لميل بعض المؤرخين إلى القول بان الوسطى هي ما يعرف بالجوامع ، والصغرى هي معروفة بالتلاخيص .

ولا تقف قيمة هذه الشروح عند حد أهميتها التاريخية وحسب لأننا ما زلنا نعتمد عليها في الدرجة الأولى لكي نفهم الأصول الأولية التي أرسى عليها ابن رشد قواعده في الفلسفة الأولى ، والتي تعتبر بمثابة الخطوط الرئيسية التي تتفرع منها نظرياته[11].

القسم الثاني : ويضم هذا القسم ما كتبه ابن رشد من مقالة أو شرح أو مختصر لبعض ما قدمه الفلاسفة الإسلام[12].

المبحث الأول : الإلهيات عند ابن رشد

تمهيد : ليس هناك شك في إن مسألة التوفيق بين الدين والعقل ، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية قد شغلت الفكر الإنساني منذ أقدم عصوره ، وان مفكرين من مختلف الديانات قد حاولوا إقامة نوع من التوفيق بين الدين والعقل ، ونجد محاولة التوفيق عند فلاسفة اليهود فيلون (30ق.م -50م) والفلسفة اليونانية والمسيحية[13].

وإما محاولة التوفيق في الفلسفة الإسلامية فان بواكرها الأولى قد ظهرت لدى الكندي وبالرغم من سعة معرفته الفلسفية وإحاطته الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين ، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، ودفاعه عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية وعن روح إيماني عميق ، وينتهي إلى مذهب فلسفي ديني معاً[14].

ومن ذلك يتضح أن البواكر الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي كان الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران في عقول فلاسفة الإسلام ، وهنا لابد من افتراض وجود منطلق أساسي ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية ، والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكري المسلمين وهذا المنطلق الأساسي أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة في الإسلام[15].

المطلب الأول : التوفيق بين الدين والفلسفة

يعد بن رشد من اكبر فلاسفة الفلاسفة العصور الوسطى في الشرق والغرب ، حتى امتد تأثيره في العقل الأوربي حتى صار اشد من أرسطو ذاته ، وفلسفته عقلانيه الطابع والمنهج انه يعبر عن النزوع العقلي في كل ما عرض له من مسائل الفلسفة وقضاياها ، فالعقل قادر على استنباط الأحكام ، واستخدام البراهين للوصول إلى الحقيقة[16]، وقبل الخوض في فلسفة أبو الوليد ومعرفة النتائج التي قال بها ، علينا أن نوضح المبادئ التي ينطلق منها في محاولته التوفيقية واهم المبادئ هي :

المبدأ الأول : إن الدين الإسلامي حق والفلسفة حق والحقيقة لا يمكن إن تنقسم على نفسها .

المبدأ الثاني : إن الدين يستهدف قبل أي شيء آخر ، حث الناس على عمل الفضيلة بتقريب الحقائق على اختلافها من الأذهان والوصول إلى هذا الهدف ، إما هدف الفلسفة هي معرفة الحقيقة[17].

المبدأ الثالث : وفق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة ، ويذهب في شرحه على الجمهورية إن كلا منهما للأخرى ، (رفيقة وأخت شقيقة) فالحقيقة واحدة لا تتجزأ ، كل ما هناك إن نسعى إليها ونفسرها على أنحاء مختلفة[18]. وعالج ابن رشد مشكلة تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين أو كما يطلق عليها بوجه عام في الفلسفة الإسلامية مشكلة التوفيق بين العقل والنقل في كتبه وهي (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ، (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ، (وتهافت التهافت)[19]، محللا تباين الناس من حيث فهمهم للنصوص الدينية كما هو مبين من خلال محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة واهم الأمور التي وضحها هي :

1- فقال : كنا نعتقد معشر المسلمين إن شريعتنا هذه الإلهية إنها حق والتي دعت إلى معرفة الله تعالى وبمخلوقاته ، وان طباع الناس متفاوتة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعيا إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين ، نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .

2- السبب في ورود الشرع ظاهر وباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق .

3- فسر موقف عامة الناس الذين لا يفقهون النصوص إلا بالتخيل وليس بالبرهان ، والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل اعني لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه .

4- أن الأقاويل المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها خواص دلت على الإعجاز : إحداها انه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها .

5- ولما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق كان تعليم صنفين تصور وتصديق[20].

وتتجلى الصلة بين الشريعة والحكمة على دليلين ، الأولى عقلي والثاني نقلي ، إما الدليل العقلي فهو غرضهما واحد وهو معرفة الخالق ، والشريعة تحث على اعتبار المخلوقات اعتبارا عقليا ، وتنص على وجوب استعمال القياس العقلي[21]، وإما الحكمة في رأيه إلا درس الموجودات بالقياس العقلي ، فليس من فرق بينهما في الطريقة ، وان الشريعة والحكمة تلتقيان في وحدة جوهرية من حيث هما وجهان لحقيقة واحدة ، إما الدليل النقلي هو إن الشريعة هي دراسة الصانع العالم[22]،

ومثل قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ)[23]، وهذا النص يحث على النظر في جميع الموجودات والحكمة ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، فان الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها[24]، وأما الدين فهو مجموعة من الحقائق أوحى الله بها للأنبياء ، وهذه الحقائق تقدم للإنسان ما يمكن أن يعرفه عن الله ، وما يمكن أن يعرفه من أمور الشريعة مثل الثواب والعقاب[25]، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق ، بينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق ، والدين ينصرف إلى إصلاح الناس بأخذهم بالطاعة والأعمال حتى تتحقق السعادة في المجتمع ، وان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة[26].

ولعل هذا ما دفع أبو الوليد إلى القول أن غاية الشريعة ليست تعريف الناس بالحقيقة في حد ذاته ، ولذاتها ، بل غاية الشريعة إيجاد الفضيلة ، فصاحب الشريعة يقصد تعليم الجمهور بالقدر الذي تحصل به سعادتهم[27].

واشتهر ابن رشد في التأويل ، فهو يرى إن الفلسفة والدين كلاهما على حق ، والحق لا يضاد الحق وان الدين يخاطب العامة ، والفلسفة تخاطب الخاصة ويقول لا تعارض بين الدين والفلسفة وإذا كان هناك من تعارض فالتعارض ظاهري ، وواجب العامة إن يتمسكوا بالنص الحرفي للدين ، لان ذلك يلائم عقولهم ، إما الفلاسفة فواجبهم تأويل النص الديني واستخلاص المعاني الفلسفية منه ، شرط إن يكتموه عن العامة ، ومن هنا يعرف ابن رشد التأويل (هو أخراج من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية)[28]، ولا يترك حق التأويل مباحا ويذكر وجود نصوص من القرآن والحديث تتطلب التأويل وجود نصوص أخرى يراد منها ما تدل علية من المعاني الظاهرة ، والسبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر له أهله وهم أهل العامة وباطن له أهله وهم أهل الخاصة ، والناس مختلفون في الفطر والعقول ولهذا تختلف استعداداتهم وقدراتهم في الفهم والإدراك ، ويقسم الناس إلى ثلاثة طوائف وهي :

4- الخطابيون : وهم أهل الجمهور الغالب الذي يصدق بالأدلة الخطابية .
5- الجدليون : ومنهم رجال علم الكلام ،وهم الذين ارتفعوا عن العامة ولكنهم لم يصلوا للأهل البرهان اليقيني[29].
6- البرهانيون : وهم أصحاب العقول النيرة الذين لا يقفون عند الظاهر ، بل يغوصون على المعاني الباطنه[30].

وينتهي إلى القول الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا ، وصنف من أهل التأويل الجدلي ، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهولاء هم البرهانيون بالطبع وأهل صناعة الحكمة ، وهذا تأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور .

وهو لا ينكر التصوف في الكشف عن المناهج على أن إماتة الشهوات تساعد على صحة النظر ، وهي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطا فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم[31].

وهنا نرى ابن رشد لا يتفق مع (ابن باجة*) في مسالة التوحيد ، والتوحيد هو كتمان الفلاسفة آرائهم فلا يتحدثون بها إلى العامة[32].

ويستعرض ابن رشد نظرية في كتابه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) وهذه المسألة شغلت جميع الفلاسفة من[33]، (الفارابي*) ، (ابن سينا*) ، (الغزالي) ، وابن رشد يستأنف موقف (الكندي*) مع شيء من التعديل وهكذا وقف ابن رشد مناصراً للفلسفة والخوض فيها ، إلاّ أنّ هذا الرأي وجد معارضة من فقهاء كان في مقدمتهم الإمام الغزالي صاحب كتاب(تهافت الفلاسفة) وقد وضع الإمام الغزالي هذا الكتاب لنقد الفلسفة والفلاسفة ومنهم ابن سينا والفارابي و(الكندي) وغيرهم ، وانتهى الغزالي إلى بدعهم في سبعة عشر وتكفير الفلاسفة في ثلاث مسائل هي[34]:

1 –قولهم بقدم العالم .
2 – قولهم بان علم الله محصور في الكليات دون الجزئيات ، إن الله تعالى منزه عن يوصف علمه بكلي أو جزئي .
3 – قول الفلاسفة بان الأجساد لا تحشر وأن الثواب والعقاب في الآخرة إنما هو للنفس وليس للجسد ، ولقد تصدى ابن رشد في كتابه تهافت التهافت لأراء الغزالي موضحا إن الفلاسفة لم يقولوا بهذه الآراء على الصورة التي فهمها الغزالي[35].

المطلب الثاني : العلم والذات الإلهي

يطرح ابن رشد تصور فلسفياً يرفض آراء الفرق الإسلامية التي عالجت المسالة كالمعتزلة والاشاعرة وكما يرد على الغزالي في اتهامه الفلاسفة أن الله يعلم الكليات فقط ، ويضع قاعدة لدراسة العلم الإلهي أن الله عالم بالأشياء جميعها ، لكن علمه لا يمكن أن يوصف كلي أو جزئي ، لان هذا الوصف ينطبق على الإنسان وحده[36].

ولم يكن ابن رشد الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي نهج هذا النهج فاغلب فلاسفة الإسلام ينزهون الله عن صفات الموجودات ويفرقون بينه وبينها إذا ما أرادوا الخوض في أعماق الماورائيات[37].

فالعلم الإلهي إحدى المسائل الرئيسية في فلسفة بن رشد ، فمن حيث ترتيب الموجودات يحتل الله اشرف المراتب ، وهو فعل محض حسب المصطلحات أرسطو وذات عاقلة لها صفاتها الخاصة التي تختلف نسبتها إليها عن نسبة الصفات

الإنسانية إلى ذات الإنسان ، فالعلم إحدى الصفات الإلهية ، وهو شيء واحد مع الذات في نظر ابن رشد ، وقد طبق هذا الفيلسوف مبدأه المشهور الخاص بالتفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة على صفة العلم[38].

أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية ، والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب عن طبائع الناس ، وان الحكم على الغائب يكون من قبيل الحكم على الشاهد ، وهذا ناتج إن كل فعل فاعل هو الله[39].

فليس بين العلم الإلهي والعلم الإنساني أي بين العلم الأزلي والعلم المحدث نسبة مطلقه ، مادام الله علة للمعلوم ، وبينما علم البشر معلول للمعلوم[40]، وتلك التفرقة يستخدمها في حل مشكلة علم الله للجزئيات[41]، لقد ذهب معظم الفلاسفة العرب إلى إن الله لا يعلم الجزئيات بما هي جزئيات ، وإنما يعلم الكليات فقط ، وإذا علم الجزئيات وذلك عن طريق علمه بالكليات أي الأسباب العامة التي أدت إلى وجودها ولعل هذا القول عند العرب كان من اثر أرسطو عليهم عندما تكلم عن المحرك الأول وصفه غير وهو كلي الكمال ، ولما كان العلم يتغير تبعا للمعلوم ، فمن الواضح إن علم الله لا يتعلق بالجزئيات الخاضعة الكون والفساد ، وإنما يتعلق فقط بالأسباب الكلية الثابتة التي تولد هذه الجزئيات .

وقد ذهب أرسطو إلى ابعد من ذلك فاعتبر بان الله لا يحرك العالم مباشرة بالعلة الفاعلة ، وإنما يجتذب العالم إليه اجتذابا بالعلة الغائية لأنه صور الصور وغاية الغايات وهو أيضا لا يتطلع إلى الكون لان الكامل لا حاجة به إلى الناقص[42].

فذهب الفارابي إلى أن علمه علة وجود الشيء الذي يعلمه ، وفي نص آخر يقول الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها ، ويذهب ابن سينا إلى القول علم الباري لذاته فهو يعلم الأشياء جزئيتها وكلياتها على ما هو عليه من جزئيته وكليته وثباته وتغير كونه وحدوثه وعدمه وأسباب عدمه ويعرف الأبديات على ما هي عليه من أبديه والحادثات على ما هي عليه من حدوث ، ويعرفها قبل حدوثها ومع حدوثها وبعد حدوثها بعللها وأسبابها الكلية[43]، ومن البديهي لا يقبل المتكلمون بهذه الأقوال لأسباب عديدة منها لأنها تناقض صراحة بعض الآيات القرآنية[44]، قوله تعالى :(لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ)[45]، وقوله تعالى :(وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا)[46]، وقوله تعالى :(إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[47]، ومن جهة ثانية قوله بان الله لا يعلم الجزئيات يودي إلى نفي العناية الإلهية وبالتالي إلى إنكار حقيقة الثواب والعقاب ، وكما يلاحظ الغزالي إذا كان الله لا يعلم زيد بما هو زيد وإنما يدرك الجنس البشري على شكل كلي فكيف يكون الحساب[48] ؟.

ويدافع ابن رشد عن الفلاسفة فيقول إن الغزالي قد نسب إليهم إنكار معرفة الله للجزئيات ، وهذا مخالف لما يرون ، والذي أراده الفلاسفة حقا هو إن الله يعلم الجزئيات بعلم مختلف عن علمنا ، فعلمه عله لها وعلمنا معلول[49]،

فلا بد أن نعلم تماما أن الحال في العلم القديم مع الموجودات خلاف الحال من العلم المحدث مع الوجود ، وذلك أن وجود موجود علة وسبب علمنا والعلم القديم علة وسبب للموجود[50]، ولا يصح إن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ، ومن اعتقد هذا فقد جعل مع الإله أنسانا أزليا ، والإنسان إلهاً كائنا فاسداً[51].

ويضاف إلى ذلك أن علم الله لا يصف بالصدق والكذب ، بل الذي يصف بالصدق والكذب هو العلم الإنساني فالله فعل محض وعلة ، ولذلك لا يقاس علمه على علم الإنساني فمن جهة لا يعقل غيره من حيث هو غيره ، فهو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل وإذا اوجب تعلق علمه بهذه الموجودات ، فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، وإما أن يتعلق بها على وجه اشرف من تعلق علمنا بها ، وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل ، لان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود ، فان كان علمه اشرف من علمنا ، فعلم الله لا يتعلق من الموجود بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها ، فللموجود إذن وجودان : وجود اشرف ووجود أخس ، وجود الأشرف هو علة الأخس ، وهذا هو معنى قول القدماء إن الباري تعالى هو الموجودات كلها ، وهو المنعم بها والفاعل لها[52].

المطلب الثالث : هل يعلم الله الشر

يذهب ابن رشد إلى تساءل عما إذا كان الله يعلم الشر ،أو هل الله يخلق الشر؟ فإذا كان الله يخلق الشر فمن الواجب إن يعلمه وفي رأي ابن رشد إن الله يخلق الشر ولكن بمعنى مخالف للمعنى الإنساني أي إن الله يخلق الشر على انه خير لا شر ، فخلق الشر نوع من العدل الإلهي ،وذلك لان فكرة الشر بالنسبة إليه تعالى ليست هي فكرتنا عنه وفي كتاب مناهج الأدلة لابن رشد إذا كان من الشر حقا إن يخلق الله قوماً كتب لهم ،بحسب طبيعتهم،إن يرتكبوا الآثام وان يضلوا؟ أو ما هي الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور .

وأجاب ابن رشد إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وان الجور كان يكون في غير ذلك لان طبيعة التي خلق منها الإنسان ، والتركيب الذي ركب عليه ، اقتضى إن يكون بعض الناس وهم الأقل أشرار بطباعهم ، وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها إن تكون لبعض الناس مضلة ، وان كانت للأكثر مرشدة ، وبحسب ما تقتضيه الحكمة من احد أمرين : إما ألا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسب الشر الأقل ، وإما أن

يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومن المعلوم وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر .

ويرى ابن رشد أن الله يخلق الشر وأسباب الضلال ، لكنها لا يخلقها على أنها شر ، بل على أنها خير ، أي انه خالق الخير لذات الخير ، وخالق الشر من اجل الخير ، فالشر لا يقع إلا بصفة عارضة ، شأنه في ذلك شأن العقوبات التي يضعها مدبرو المدينة الفاضلة ، فإنها شرور وضعت من اجل الخير ، وكذلك النار خلقت لما فيها من قيام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار .

فموقف فيلسوفنا واضح كل الوضوح فهو يرى أن الله يخلق الشر لكن ليس ذلك بالمعنى الساذج الذي تدل عليه هذه الكلمة ، وهذا إلى أن علمه تعالى لا ينطوي على أي معنى الشر ، لان ما نعده نحن شرا هو خير في العقل الإلهي ، ويجب تفسير الشر دون النزول على قول القائل بان هناك إلهاً خالقاً الخير والهاً خالقاً الشر .

إذن خلق الشر في نظر ابن رشد عدل الهي،وليس في ذلك نوع من التناقض، والنتيجة التي يمكن الوصول إليها هنا هي أن الله يعلم الشر على انه احد منابع الخير كما أن علمه تعالى لا ينطوي على أية فكرة يمكن يقال عنها أنها شر ، أما ما يبدو لنا شراً فهو خير في العلم الإلهي[53].

المبحث الثاني : نظرية المعرفة عند ابن رشد :

تمهيد : لقد اعتبر ابن رشد إن الحواس هي مصدر الإدراك ، وليس في النفس أوليات فطرية كما ادعى ابن سينا ولا فيها تذكر كما ادعى[54]، (أفلاطون) وفرق بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي وبين إن العقل وحده يدرك الكلي[55].

ويرى إن العقل يستمد المعرفة من العالم المادي وهذا العالم له قوانينه ، والعقل الذي يدرك العالم وقوانينه هو صورة لهذه القوانين ، فعندما يتلقى الصور الخارجية التي تنقلها الحواس تصبح مادة لتفكيره ويحصل على المعرفة التي تكون قد جاءت نتيجة الحس والعقل معاً[56].

وتفسير المعرفة من جهة المحسوس مبتدئه من الحواس إلى المخيلة إلى العقل في مراحل ومراتب من التجريد والانتزاع ، وكل مرتبه فيها أعلى واشرف في الوجود والمعرفة ، ولإخلاف بين ابن رشد وفلاسفة المسلمين في مسالة الانتزاع والتجريد من حيث هي عملية تنتقل بها الصورة المحسوسة إلى المعقول ، ذلك أنهم أخذوها من أرسطو ، ولكن الخلاف بينه وبين مدرسة الإشراق في مصدر الصور العقلية وطريق حصول العقل الإنساني عليها ، بينما كان مصدر هذه الصور عقلا مفارقا خارجا عن النفس الإنسانية بطريق الإشراق أو الفيض من هذا العقل المفارق على العقل الإنساني عند مدرسة الإشراق[57].

وطرح الجديد هو لقد ربط ابن رشد المعرفة بالواقع واسند المعرفة إلى العقل الإنساني الذي يستوحيها مباشرة من العالم الخارجي ، ولقد سبق ابن رشد إعلام الفكر الغربي بفكرة النقدي الواقعي العقلاني[58].

المطلب الأول : الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعال

يوضح ابن رشد طريقته للارتقاء والسمو مستخدما النظام التسلسلي في عملية تدرج العقل من الصور الهيولانيه إلى الصور الروحانية التي تنسب إلى المخيلة والتي تتوسط بين الصور الهيولانية والمعقولات ، أي الاتصال بالعقل الفعال بواسطة المعقولات وبهذا تتحقق السعادة[59].

لقد ميز ابن رشد كأرسطو بين العقل الفعال والعقل المنفعل فالأول يتجرد عن كل اتصال بالهيولى ، والثاني خاص بالأشخاص وقابل للفناء كسائر القوى النفسية المتغيرة والمعرفة لا تدرك إلا باشتراك العقلين فالعقل المنفعل يسعى للاتصال بالعقل الفعال كما تستلزم القوة الفعل وكما تحتاج الهيولى للصورة، ومتى تم الاتصال أدرك الإنسان معرفة الأشياء وفهمها بالحالة التي هي عليها[60].

والشيء الجديد الذي إضافة ابن رشد إلى نظرية المعرفة الأرسطية فليس إلا نظريته الشهيرة التي يطلق عليها مؤرخو الفلسفة عادة اسم (نظرية الاتصال بالعقل الفعال) أو(اسم نظرية العقل الهيولاني بالعقل الفعال) إن هاتين النظريتين ليستا في الحقيقة إلا مظهرين مختلفين للحل الذي وجده فيلسوف قرطبة لمشكلة تركها أرسطو دون إن يعطي لها جوابا ، وتلك المشكلة هي كيف يمكن إن يصبح العقل المادي أو الهيولاني عقل بالفعل ؟.

وضح ابن رشد هذه المسألة بصفة نهائية ، من خلال قوله أن العقل الهيولاني خالد ولا يقبل الفساد ، لأنه ليس إلا أحد مظاهر النفس ، وهي ذات مفارقة ، والعقل الفعال هو مظهر آخر من مظاهر هذه الذات نفسها ، وشانها في ذلك شان العقل الهيولاني

إن نظرية الاتصال بالعقل الفعال تعبر في نظر ابن رشد عن معنى آخر يختلف عما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون ، فان هذه النظرية في نظر الفلاسفة على أنها نوع من التصوف العقلي لدى هذا الفيلسوف ، وإنما هي في حقيقة الأمر إلا نظرية

تجريد المعاني الكلية التي تنتهي بانتقال العقل المادي من القوة إلى الفعل ، وإلا نظرية المثالية في الحدس العقلي الذي تستطيع النفس الوصول إليه عندما تعلم أنها ذات مستقلة عن البدن ، وفي هذه المرحلة الأخيرة تعرف النفس ذاتها على أنها صورة مفارقة ، أي ذات قائمة بنفسها تحدد للجسم كيانه ووجوده[61].

إن مسالة الاتصال عند ابن رشد تقوم على ثلاثة أمور وهي :

1- أن القوة الطبيعية في العقل الهيولاني يجب إن تتعلق بالمتخيلة عند الإنسان .
2- كمال العقل بالفعل يتوقف على الجهد النظري الذي يتم عن طريق العلم .
3- وجود الامتزاج الذي يختلف سرعته بالصورة المجردة التي من شانها إن تصير ما بالقوة إلى ما بالفعل[62]، ويوضح ابن رشد العقول إلى ثلاثة أنواع وهي :

1- العقل الهيولاني أو العقل المادي : وهو مرتبة بين العقل الفعال والعقل المنفعل ، وهو ما يسمى بعقل النوع الإنساني[63]، وهو عقل بالقوة ، بمعنى إن المعقولات توجد فيه بالقوة وانه مجرد ومستعد لإدراك الصورة العقلية ، ولا تخرج المعقولات الموجودة فيه بالقوة من القوة إلى الفعل إلا بواسطة العقل الفعال ، وعندئذ يترقى العقل الهيولاني ويصير عقلاً بالملكة[64].

2- العقل بالملكة أو العقل بالفعل : وهو العقل الفردي البشري ، وهو متصل بالمادة والحواس ويختلف باختلاف الإفراد ويفنى بفناء الجسد[65]، وهو العقل المادي بعد إن ارتقى وأدرك المعاني العقلية ، ومن ثم أصبحت المعقولات فيه معقوله بالفعل ، وانه لم يعقل المعقولات وحسب ، بل يستطيع يعقل ذاته ، ومن ثم يصبح متصلا بالعقل الفعال[66].

3- العقل الفعال أو العقل المستفاد : يرى أرسطو أن العقل الفعال فعل دائم وهو موجود خارج النفوس الفردية سواء عقلته هذه النفوس أم لا[67].

ويذهب ابن رشد إن هذا العقل غير متصل بالمادة ، ولا قابل للامتزاج بها وهو عقل جوهر أزلي[68]، والعقل الفعال له فعلان : احدهما من حيث هو جوهر مفارق ، وهو أن يعقل ذاته ، والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني اعني تصبح المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل ، وهذا العقل اعني الفعال هو متصل بالإنسان هو كالصورة له ، والعقل الفعال فعلان إذن من جهة يعقل ذاته مثله مثل بقية العقول المفارقة وفي هذه الحالة هو ومعقولاته شيئاً واحدة ، وهو من جهة أخرى يتصل بالعقل الهيولاني اتصال الصورة بالمادة فيحول هذا العقل الهيولاني إلى الفعل، والصورة دائما واحدة كلية وخالدة أزلية عند كل المشائين[69]، وإما الأسس المشائية التي اخذ بها أبو الوليد فإنها تتلخص بما يلي :

1- القول بثنائية الوجود ، 2- القول بعلة الفاعلة والغائية ، 3- اعتبار الأسباب مكملة لطبيعة الوجود ، 4- طريقة البحث الاستقرائي ، 5- موضع الإلهيات ، 6- القول بقدم المادة والزمان والحركة ، 7- القول بان السعادة الإنسانية مقصورة على فئة دون أخرى .

ومن أهم الأمور التي انفصل بها عن المعلم الأول فهي عديدة ومن أهمها هي :

1- افتراض عالم للصور قائم بذاته ، 2- نظرية عقول الدوائر الكائنة بين المحرك الأول وعالم ما تحت القمر ، 3- بعض الآراء الاجتماعية ، 4- محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة .

وقسم ابن رشد الفرق الكلامية إلى أربعه وهي :

5- الحشوية وهي الفرقة التي تمسكت بالظاهر ، ودعت إن طرق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل ، وهذه الفرقة الضالة مقصرة عن مقصود الشرع ، لان الشرع إنما حث الناس على معرفة الخالق بأدلة عقلية منصوص عليها ، وهي باطلة لان القرآن حث الناس على التفكير بالعقل[70]، قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ)[71].
6- الاشعرية : وهي التي مزجت العقل بالدين ، وبراهينهم فاسدة أصلاً لأنها ليست في متناول الجمهور ولا هي مع هذا براهانيه فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور ، وابن رشد لم يسلم مع الاشعرية بهذا البرهان لان أسسه تناقض الأسس الطبيعية التي وضعها أرسطو واعتنقها أبو الوليد ، وقول الأشاعرة بنظرية جوهر الفرد أي الذرة باطل ، لأنه يقودهم إلى المزج بين شيئين هما الكمية المتصلة والمنفصلة .
7- المعتزلة : لم يطلع أبو الوليد على آرائهم اطلاعا كافياً ، ولم يصل من كتبهم شيئاً يذكر ، ويذكر إن أدلتهم لا تختلف كثيرا عن أدلة الأشاعرة .
8- الباطنية : ويعني بها الصوفية التي أنكرت على العقل مقدرته على معرفة الحقيقة عن طريق النظر وقالت بالعمل فقط[72].

المطلب الثاني : نقد نظرية الفيض :

قد لا نجد في تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيض ، أكثر من نقد فيلسوف قرطبة ، والواقع إن ابن رشد كان حريصاً على نقد آراء الفلاسفة الذين قالوا بصدور العالم عن الله بطريق الفيض ، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا[73]، يذهب إلى أن قولهم بان الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، ويناقض قولهم أن الذي صدر عنه الواحد الأول شيء فيه كثره ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحدا ، إلا أن يقولوا أن الكثرة التي في معلول الأول ، وكل واحد منها أول ، وهذا يودي بهم إلى القول بان الأوائل كثيرة[74].

وكان الهدف ابن رشد من ذلك الرجوع إلى مذهب أستاذه أرسطو ، بالإضافة لا يجد مبررا عقلياً يؤدي إلى القول بالفيض وابن رشد يبدأ بتحديد مشكلة قبل حلها[75]، ولم يعتمد على المبدأ الشهير الذي حل به بقية المشائين العرب مشكلة العلاقة بين الله والإنسان والعلاقة بين الواحد والمتعدد ونقصد به تلك القضية القائلة بان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[76]، أي إن الموجودات أو المحسوسات لم توجد نتيجة خلق من العدم وإنما وجدت نتيجة فيض تلقائي ، وان هذه الموجودات الفائضة تتباين من حيث الكمال والنقص طبقا لقربها من الله أو بعدها عنه ، فالموجودات القريبة من الله هي الموجودات الروحية ، أو هي تلك يطلق عليها عالم ما فوق القمر ، وهذه الموجودات تشمل الهيولى والصورة والنفس الإنسانية والعقل والعقول التسعة الفائضة عنه .

وإما القسم الثاني : فانه يمثل الموجودات المادية أو التي يطلق عليها عالم ما تحت فلك القمر وهي تشمل العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب والمعادن والنباتات والحيوانات الناطقة والغير الناطقة .

وان الفيض بدا من واجب الوجوب لذاته ثم منه وجدت أو فاضت عقول الأفلاك ، ثم منها فاض عام العناصر[77].

وصرح ابن رشد بان تلك النظرية لا تقوم على مقدمات يقينية بل هي ظنية وتتنافى مع العقل والشرع معا بل وقال عنها أنها إحدى الخرافات التي نبتت من العقل ، لكن بشكل عقلاني ، ويحمل بهذه المناسبة على الفارابي وابن سينا لأنهما أول من قالوا بهذه الخرافات فقلدهما الناس ، ونسبوا هذه الأقوال إلى الفلاسفة[78].

وكيف تصدر الكثرة تصدر من ثلاث أسباب وهي :

السبب الأول : الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى .

السبب الثاني : الكثرة إنما جاءت من قبل الآلات .

السبب الثالث : الكثرة إنما جاءت من قبل الوسائط .

وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك ، وان هذا لا يمكن الجواب فيه بجواب برهاني ، ولكننا لسنا نجد لأرسطو ولا من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب إليهم ، إلا لفرفريوس الصوري صاحب مدخل إلى علم المنطق[79].

فهو يؤكد لنا رأيه قائلا إما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدورا أولا جميع الموجودات المتغايرة ، وهذا الرأي الجديد المشهور هو فكرة الخلق المباشر من غير الحاجة إلى وساطة بحيث يخلق الله الأسباب خلقا مباشراً ، فليس هناك فيض تدريجي العقول المفارقة[80].

وهذا النوع من الخلق المستمر الذي يتم دفعة واحدة ولا يتكرر ، وان الفاعل في حالة الخلق المستمر له مكانة اشرف لأنه يخلق ويحفظ هذا الخلق ، وان هذا النوع من الخلق قد حل مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فالخلق المستمر منذ الأزل والى الأبد فالعالم قديم زمانا وان كان له عله خالقة هو الله الذي لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث[81].

ومن ثم فان الله تعالى قد صدر عنه جميع الموجودات المتغيرات صدورا أولاً ويقوم رأيه هذا على أساس التفرقة الواضحة بين عالم الغيب العالم الإلهي ، والعالم الشهادة عالم الحس عالم الإنسان، وهذا ما نادت به نظرية الفيض فان الفاعل في عالم الغيب هو فاعل مطلق ، وفي العالم الشهادة فاعل مقيد[82].

{ الخاتمة }

بعد دراسة (فلسفة ابن رشد ونظريته المعرفية) ، عبر صفحات هذا البحث ، يتضح لنا مكانة ابن رشد في تاريخ الفلسفة بمميزات انفرد بها عن غيره من فلاسفة الإسلام إلا وهي :

1- انه اكبر فلاسفة العرب وأشهر فلاسفة الإسلام ، ثم انه أعظم الفلاسفة اثر في التفكير الأوربي في القرون الوسطى عامة بما قدمه لهذا الفكر من شروح على كتب أرسطو ، ولقد كرسه حياته وكل جهده لشرح وتفسير قضايا الفلسفة الأرسطية .

2- فهو كونه أندلسيا ومن المعروف إن الأندلس مكانه خاصة في تاريخ العالم في آفاقها وتاريخها وآثارها ، وهو من الفلاسفة الذين اتخذوا موقفا صريحا من العقل والدين ، فعين لكل واحد منهم مجاله الخاص به ، فالحقائق الدينية في نظر فيلسوف قرطبة ليست مناقضة للعقل ،ولا العقل يناقض الدين ، لان الدين حق وباستطاعة العقل إن يعرف الحقيقة .

3- موقفه من الفلاسفة السابقين عليه من اليونان والعرب المسلمين ساعد على ظهور عبقريته الفلسفية ، خاصة انه استفاد من آراء كل مفكر منهم .

4- اعتماده على العقل هو الذي جعل آراءه وإحكامه واضحة ، والعقل عند ابن رشد هو (إدراك المعقولات) أو إدراك صورة الموجودات من حيث هي بلا هيولى مجردة من المادة .

5- الجمع بين ظاهر الشرع وباطنه وصولا إلى تحقيق الصلة بين الحكمة والشريعة ، نحو أقراره بالتأويل كمنهج يفرق بين ظاهر الشرع وباطنه .

6- دفاع ابن رشد عن الشريعة باعتبارها دستورا للدولة الإسلامية المثلى مصحوب بنقد مدعم بالبراهين يوجهه للدولة الإسلامية في عصره ، وهو يساير التفسير التقليدي للنبوة في مقابل نظرية الفلاسفة .

7- الفلسفة عند بن رشد هي النظر في الموجودات لمعرفة موجدها ، والحكماء من الفلاسفة يطلبون الحق ، إما الشريعة ومقصدها الأول هو تعليم الجمهور والوصول إلى السعادة .

8- اعتمد على المنهج التأمل العقلي الخالص ، ودمجه مع الشريعة والفقه الإسلامي ، ولذلك مازالت كتبه وأبحاثه الفلسفية محل دراسة وعناية .

9- عرض ابن رشد أهم مآخذه على المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة ، كما تناول أمهات المسائل التي دار حولها النزاع بين المشائين والمتكلمين منذ بداية عهد العرب بعلم الكلام والفلسفة كما فعل الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ، وان فعل ذلك من اجل إنصاف الفلاسفة ، لا من اجل الهجوم عليهم كما فعل الغزالي.

10- ان أهم ما يميز فلسفة بن رشد عن باقي الفلاسفة هو التأكيد الشديد على التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة أي بين العلم الإلهي والعلم الإنساني .

11- لقد اختلف الباحثون بصدد نظرية التوفيق عند ابن رشد ، فالبعض اعتبرها أنها محور نظريات فيلسوف قرطبة ، والبعض الآخر أنها أحدى النظريات التي جاء بها فيلسوفنا ، وتميزت بطابع الابتكار الفلسفي الحقيقي.

12- موقفه من العقل الفعال لم يكن واضحا ، فلا يمكن الجزم بما إذا كان العقل الفعال موجوداً في كل فرد أم هو مفارق للبشرية كلها وان شارك فيه الإفراد ، وبالرغم هذا الغموض فان العقل الفعال كان واحداً ، وسبب هذا الغموض مرجعه إلى غموض الفكرة أصلا عند أرسطو ، ولقد كرس ابن رشد كل حياته وجهده لشرح وتفسير قضايا الفلسفة الأرسطية .

الهوامش

1- نجار ، رمزي : الفلسفة العربية عبر التاريخ ، دار الآفاق الجديدة – بيروت ، ط1 ، (1977م) ، ص 279- ص281.

* (ابن طفيل) : هو أبو بكر محمد بن عبد المالك بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي ، فيلسوف ومفكراً وطبيباً وفلكياً وفيزيائي وقاضي أندلسي ، يرجع نسبه إلى قبيلة بني قيس العربية ، ولد قرب مدينة غرناطة بالأندلس ، يمثل ابن طفيل الأب الروحي للنزعة الطبيعية في التربية عبر كتابه حي بن يقظان ، والذي حاول فيها التوفيق الفلسفي بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية .

ينظر : بدوي ، عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، منشورات ذوي القربى ، مط :سليما نزاده ، ط1، (1427هـ) ، ص 67 - ص 68 .

2- نجار ، رمزي : الفلسفة العربية عبر التاريخ ، ص 279- ص281.

* (بأرسطو) : ولد في مقاطعة ثيريس شمالي اليونان ، فيلسوف وعالم موسوعي، مؤسس علم المنطق وأفضل تلامذة أفلاطون ، وعده كارل ماركس أعظم مفكري العالم القديم ، ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية ، ولقب بـ (المعلم الأول) ، وقد وصفه أفلاطون بـ (عقل الأكاديمية) ، وإما الشاعر دانتي فقد وصف أرسطو بسيد العارفين .

ينظر : الملائكة ، أحسان : أعلام الكتاب الإغريق والرومان ، دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد ، ط1 ، (2001) ، ص33- ص43 .

3- نجار ، رمزي : الفلسفة العربية عبر التاريخ ، ص 279- ص281.

4- بن قيزة ، د . الطاهر : (وحدة الدين) عند ابن رشد (وحدة الكنائس) عند لايبنتز ، دراسات فلسفية مجلة فصلية ثقافية ، العدد (19) ، بيت الحكمة – باب المعظم – بغداد – العراق ، (2006م) ، ص7 .
5- وهبة ، مراد : المعجم الفلسفي ، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ، (2007م) ، ص15.
* (توما الألكويني) توما الأكويني (1225م – 1274م) قديس كاثوليكي إيطالي وفيلسوف واكبر فلاسفة العصور الوسطى ولا يزال تأثير عظيما في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي عامة ، وعادة ما يُشار إليه باسم توما والأكويني نسبته إلى محل إقامته في أكوين وفلسفته مستمده من فلسفة أرسطو ، وتعديلها بما يتوافق مع العقائد المسيحية.
ينظر : بدوي ، عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، ص481- ص482 .
6- وهبة ، مراد : المعجم الفلسفي ، ص15.
7- السعيدي ، حميد خلف : دراسات فلسفية ، منشورات دار أبجد – بغداد – شارع المتنبي ، (2006) ، ص102.
8- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الانجليزية ، فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبد الرشيد الصادق ، راجعها واشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية : زكي نجيب محمود ، دار القلم بيروت – لبنان ، ب .ت ، ص 16 .
* (أفلاطون) : ولد سنة (427 ق.م) وتوفي (347 ق.م) ولد في أثينا من أسرة عريقة النسب ، واسم فيلسوفنا الأصلي هو (اريستوكيليس) وأطلق عليه لقب أفلاطون بسبب كتفيه العريضتين التي تدل على ذكائه ، درس أفلاطون علوم عصره وآدابه وبرع في الشعر والفن ، هو تلميذ سقراط (469 ق.م– 399 ق.م) لازمه مدة لا تقل عن ثمانية عشر عاماً وهو اقرب تلامذته إليه ، وتأثر أفلاطون كثيرا على موت أستاذه ، وانشأ أفلاطون أكاديمية التي تعرف باسمه (أكاديمية أفلاطون) وهي نموذج مصغر (الجامعة الحديثة) .
ينظر : غالب ، د . مصطفى : أفلاطون ، منشورات دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، ب.ت ، ص5 .
*(الغزالي) : ولد بطوس في مدينة خراسان ، وهو الإمام الجليل محمد بن محمد بن احمد الطوسي الغزالي حجة الإسلام ، الفيلسوف المتكلم المتصوف الفقيه ، من كبار أعلام الفكر في التاريخ الإسلامي وأشدهم تأثيرا حتى يومنا هذا في ميادين علوم الدين والدنيا ، وهو تلميذ إمام الحرمين الجويني ، (505هـ) .
ينظر : الغزالي ، أبو حامد : تهافت الفلاسفة ، قدم له وضبط نصه احمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط1 ، (1421هـ) ، ص3 – ص5 .
9- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الانجليزية ، فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبد الرشيد الصادق ، ص 16 .
10- الجبوري ، نظلة احمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، مط ، جامعة بغداد ، ط1 ، (1411هـ - 1999م) ، ص310.
11- الحلو ، عبد : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، منشورات دار الشرق الجديد – بيروت ، ط1، (1960م) ، ص22 .
12- الجبوري ، نظلة احمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، ص310.
13- زقزوق ، محمود حمدي : الدين والفلسفة التنوير ، دار المعارف ، (ب. ت) ، ص49.
14- أبو ريده ، محمد عبد الهادي : الكندي وفلسفته ، دار الفكر العربي (1950م) ، ص58.
15- زقزوق ، محمود حمدي : الدين والفلسفة التنوير ، ص50.
16- مراد ، سعيد : العقل الفلسفي في الإسلام ، الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط1 ، (2000م) ، ص123.
17- الحلو ، عبد : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، ص68.
18- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الانجليزية ، فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبد الرشيد الصادق ، ص16.
19- الخضري ، زينب محمود : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، (2007م) ، ص121.
20- علقم ، حسن عبد الرحمن : الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي ، دار البشير للنشر والتوزيع ، عمان - الأردن ، ط1، (1988م -1408ه) ، ص185- ص186.
21- اليازجي ، كمال : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ط3، بيروت ، (1961م) ، ص239.
22- الجبوري : نظلة احمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، ص311 - ص314.
23- سورة الأعراف : الآية (184) .
24- ابن رشد ، القاضي أبو الوليد محمد بن احمد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، قدم له وعلق عليه : البير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ط2، (1986م) ، ص27.
ينظر : بدوي ، عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، ص26 .

25- الخضري ، زينب محمود : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص124.
26- عطيتو ، حربي عباس ، عبيدان ، فوزه محمد : مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها ، ط1 ، بيروت – لبنان ، (2003م) ، ص139- ص140.
27- لوقا ، نظمي : الحقيقة عند فلاسفة المسلمين ، مكتبة غريب ، (1982م) ، ص185.
28- الشمري ، باسمه جاسم : النقد المنطقي لابن رشد ، مراجعة : عبد الأمير الاعسم ، بيت الحكمة – بغداد – العراق ، ط1، (2000م – 1421ه) ، ص73- ص74 .
29- موسى ، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر – ط2، (1968م) ، ص93.
30- الجبوري : نظلة احمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، ص317.
31- لوقا ، نظمي : الحقيقة عند فلاسفة المسلمين ، ص178.
* (ابن باجة) : أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ ، المعروف بابن باجه ، ولد في سرقسطه ، ويبدو أن أسرته تشتغل بالصياغة ، صياغة الجواهر ، وبرز في الكثير من العلوم فكان لغوياً وشاعراً وموسيقياً وفيلسوفاً ، وله الكثير من المؤلفات أهمها : قوله في الكون والفساد ، كلامه في التدبير الموحد ،كلامه في النبات .
ينظر : بدوي ، عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، ج1، ص 11 .
32- الشمري ، باسمه جاسم : النقد المنطقي لابن رشد ، ص74 .
33- انترنت :
HTTP://AR.WIKIPEDIA.ORG/WIKI
* (الفارابي) : هو أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي التركي الحكيم المشهور ، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى ، وهو من مدينة (فاراب) التركية ، أبوه فارسي وأمه تركية (والفارابي) نسبه يعود إلى فاراب ، ودفن في دمشق .
ينظر : القمي ، الشيخ عباس : الكنى والألقاب ، ج3 ، مكتبة الصدر- طهران ، (ب.ت) ، ص4 - ص5 .
* (ابن سينا) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا اشتهر بكنى وألقاب عديدة ومن أبرزها الشيخ الرئيس ، وابن سينا ولد في قرية قريبة من بخارى في شمالي إيران ، وهو عربي الثقافة اشتهر كفيلسوف سياسي وطبيب .
ينظر : نجار ، رمزي : الفلسفة العربية عبر التاريخ ، ص 125.
34- انترنت :
HTTP://AR.WIKIPEDIA.ORG/WIKI
* (الكندي) : (185- 252هـ) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ولد في الكوفة ، ولقب بفيلسوف العرب ، وجمع معارف زمانه ونقلها إلى للسان العربي حتى عد من جملة النقلة ، واهتم بالعلوم الرياضة والطبيعية وبرز فيها ، ثم أقام فلسفة عربية تسند إلى هذا الأساس العلمي من جانب ، والى الروح الإسلامية من جانب آخر ، وكذلك سمي بفيلسوف الإسلام ، وتأثره بأفلاطون وسقراط .
ينظر : الأهواني ، احمد فؤاد : الكندي فيلسوف العرب ، المؤسسة المصرية العامة : للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ب.ت ، ص11-ص15.
35- الالوسي ، حسام الدين ، وآخرون : مبادئ الفلسفة وعلم الاجتماع ، المشرف العلمي على الطبع : خوله خضير عباس ، المشرف الفني على الطبع : خمائل شريف ، مط : الديواني– بغداد ، ط9 ، (1426هـ-2005م) ، ص133 .
36- علقم ، حسن عبد الرحمن : الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي ، ص187.
37-كيال ، باسمة : أصل الإنسان وسر الوجود ، فلسفة العقول (2) ، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت ، ط1، (1983م) ،ص97.
38- قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، مط : الانجلو المصرية ، ص127.
39- كيال ، باسمة : أصل الإنسان وسر الوجود ، القضاء والقدر (4) ، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت ، ط1، (1983م) ، ص164.
40- فخري ، ماجد : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : كمال اليازجي ، بيروت – لبنان ، (2004م) ، ص385.
41- قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، ص127.
42- الحلو ، عبد : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، ص45-ص46.

43- الشمري ، عبد الكريم سلمان : مشكلة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي ، مراجعة لغوية : عبد الحسين زناد ، تنسيق وإخراج : وفاء فاضل مجيد ، بيت الحكمة – العراق – باب المعظم ، (2009م) ، ص 189- ص190.
44- الحلو ، عبد : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، ص45- ص46.
45- سورة سبأ: الآية (3) .
46- سورة الأنعام : الآية (59) .
47- سورة المجادلة : الآية (7) .
48- الحلو ، عبد : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، ص45- ص46.
49- الجبوري : نظلة احمد نائل : الفلسفة الإسلامية ، ص321 .
50- العراقي ، عاطف : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، الناشر : دار المعارف – القاهرة ، ط2، (1984م) ، ص90.
51- قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، ص152.
52- العراقي ، عاطف : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص94.
53- قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، ص250- ص253.
54- بدوي ، فاطمة : علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي ، منشورات جورس- برس ، ص26.
55- الشمالي ، عبد : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، دار صادر – بيروت ، (1979م) ، ص52.
56- بدوي ، فاطمة : علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي ، منشورات جورس- برس ، ص26.
57- ابراهيم ، سامي محمود : نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة بغداد -كلية الآداب – قسم فلسفة ، (1427هـ - 2006م) ، ص206.
58- بدوي ، فاطمة : علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي ، منشورات جورس- برس ، ص26.
59- ابراهيم ، سامي محمود : نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد ، ص211.
60- فهمي ، حنا اسعد : تاريخ الفلسفة من أقدم العصور إلى الآن ، تحقيق وتقديم : عقبة زيدان ، نور للدراسات والنشر والترجمة ، دمشق – سوريا ، (2009م) ، ص175.
61- قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، ص11- ص13.
62- إبراهيم ، سامي محمود : نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد ، ص213.
63- السعيدي ، حميد خلف : دراسات فلسفية ، ص123.
64- رافع ، ساهر : ابن رشد ، سلسلة فلاسفة العرب ، ط1 ، دار المشرق النشر والتوزيع ، (2011م) ، ص51.
65- السعيدي ، حميد خلف : دراسات فلسفية ، ص123.
66- رافع ، ساهر : ابن رشد ، سلسلة فلاسفة العرب ، ص 50- ص51.
67- الخضري ، زينب محمود : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص333.
68- السعيدي ، حميد خلف : دراسات فلسفية ، ص123.
69- الخضري ، زينب محمود : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص235.
70- الحلو ، عبد : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، ص60- ص63، ص70.
71- سورة الأعراف : الآية (184) .
72- الحلو ، عبد : ابن رشد إعلام الفكر العربي ، ص71- ص74 .
73- العراقي ، عاطف : النزعة العقلية في فلسفة بن رشد ، مط : دار المعارف ، ط4 ، (1984م) ، ص201 .
74- العراقي ، عاطف : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص220.
75- العراقي ، عاطف : النزعة العقلية في فلسفة بن رشد ، ص201 .
76- الخضري ، زينب محمود : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص335.
77- رافع ، ساهر : ابن رشد ، سلسلة فلاسفة العرب ، ص70- ص 71.
78- بدوي ، عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، ج1، ص 36.
79- ابن رشد ، القاضي أبو الوليد محمد بن احمد : تهافت التهافت : انتصار للروح العلمية وتأسياً الأخلاقيات الحوار / مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع ، محمد عابد الجابري ، سلسلة التراث الفلسفي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان ، ط1 ، (1998م) ، ص 304.
ينظر : بدوي ، عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، ج1، ص 36.

80- قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، ص99- ص100.
81- الخضري ، زينب محمود : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص239.
82- قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، ص99- ص100.

المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم
- السعيدي ، حميد خلف :
- دراسات فلسفية ، منشورات دار أبجد – بغداد – شارع المتنبي ، (2006م) .
- نجار ، رمزي :
- الفلسفة العربية عبر التاريخ ، دار الآفاق الجديدة – بيروت ، ط1، (1977م) .
- الجبوري ، نظلة احمد نائل :
- الفلسفة الإسلامية ، مط ، جامعة بغداد ، ط1 ، (1411هـ - 1999م) .
- قاسم ، محمود :
- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند القديس توماس الالكويني ، مط : الانجلو المصرية .
- الحلو ، عبد :
- ابن رشد إعلام الفكر العربي ، منشورات دار الشرق الجديد – بيروت ، ط1، (1960م) .
- رافع ، ساهر :
- ابن رشد ، سلسلة فلاسفة العرب ،ط1 ، دار المشرق النشر والتوزيع ، (2011م) .
- الشمري ، باسمه جاسم :
- النقد المنطقي لابن رشد ، مراجعة : د . عبد الأمير الاعسم ، بيت الحكمة – بغداد – العراق ، ط1، (2000م – 1421ه) .
- الخضري ، زينب محمود :
- اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، (2007م) .
- فخري ، ماجد :
- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : كمال اليازجي ، بيروت – لبنان ، (2004م) .
- الالوسي ، حسام الدين ، وآخرون :
- مبادئ الفلسفة وعلم الاجتماع ، المشرف العلمي على الطبع : خوله خضير عباس ، المشرف الفني على الطبع : خمائل شريف ، مط : الديواني– بغداد ، ط9 ، (1426هـ–2005م) .
-الملائكة ، أحسان :
-أعلام الكتاب الإغريق والرومان ، دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد ، ط1 ، (2001م) .
- الغزالي ، أبو حامد :
- تهافت الفلاسفة ، قدم له وضبط نصه احمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط1، (1421هـ) .

- القمي ، الشيخ عباس :
- الكنى والألقاب ، ج3 ، مكتبة الصدر- طهران ، (ب.ت) .
- عطيتو ، حربي عباس ، عبيدان ، فوزه محمد :
- مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها ، ط1 ، بيروت – لبنان ، (2003م)
- الشمري ، عبد الكريم سلمان :
- مشكلة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي ، مراجعة لغوية : عبد الحسين زناد ، تنسيق واخراج : وفاء فاضل مجيد ، بيت الحكمة – العراق – باب المعظم ، (2009م) .
- فهمي ، حنا اسعد :
- تاريخ الفلسفة من أقدم العصور إلى الآن ، تحقيق وتقديم : عقبة زيدان ، نور للدراسات والنشر والترجمة ، دمشق – سوريا ، (2009م).
- ابن رشد ، القاضي أبو الوليد محمد بن احمد :

- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، قدم له وعلق عليه : البير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ط2، (1986م) .
- ابن رشد ، القاضي أبو الوليد محمد بن احمد :
- تهافت التهافت : انتصار للروح العلمية وتأسياً الأخلاقيات الحوار / مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع ، محمد عابد الجابري ، سلسلة التراث الفلسفي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان ، ط1 ، (1998م) .
- الشمالي ، عبد :
- دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، دار صادر – بيروت ، (1979م) .
- الأهواني ، احمد فؤاد :
- الكندي فيلسوف العرب ، المؤسسة المصرية العامة : للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، (ب.ت) .
- موسى ، محمد يوسف :
- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر – ط2، (1968م) .
- العراقي ، عاطف :
- النزعة العقلية في فلسفة بن رشد ، مط : دار المعارف ، ط4 ، (1984م) .
- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، الناشر : دار المعارف – القاهرة ، ط2، (1984م) .
- غالب ، مصطفى :
- أفلاطون ، منشورات دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، (ب.ت) .
- اليازجي ، كمال :
- معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ط3، بيروت ، (1961م) .
- بدوي ، فاطمة :
- علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي ، منشورات جورس- برس ، (ب.ت) .

- علقم ، حسن عبد الرحمن :
- الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي ، دار البشير للنشر والتوزيع ، عمان - الأردن ، ط1، (1988م - 1408ه) .
- كيال ، باسمة :
- أصل الإنسان وسر الوجود ، فلسفة العقول (2) ، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت ، ط1، (1983م) .
- أصل الإنسان وسر الوجود ، القضاء والقدر (4) ، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت ، ط1، (1983م) .
- مراد ، سعيد :
- العقل الفلسفي في الإسلام ، الناشر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط1، (2000م) .
- لوقا ، نظمي :
- الحقيقة عند فلاسفة المسلمين ، مكتبة غريب ، (1982م) .
- زقزوق ، محمود حمدي :
- الدين والفلسفة التنوير ، دار المعارف ، (ب . ت) .
- أبو ريده ، محمد عبد الهادي :
- الكندي وفلسفته ، دار الفكر العربي (1950م) .
- بدوي ، عبد الرحمن :
- الموسوعة الفلسفية ، منشورات ذوي القربى ، مط : سليما نزاده ، ط1، (1427هـ) .
- الموسوعة الفلسفية المختصرة :
- نقلها عن الانجليزية ، فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبد الرشيد الصادق ، راجعها واشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية : كي نجيب محمود ، دار القلم بيروت – لبنان ، (ب.ت) .
- وهبة ، مراد :
- المعجم الفلسفي ، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ، (2007م) .

المجلات العلمية
- بن قيزة ، الطاهر :
- (وحدة الدين) عند ابن رشد (وحدة الكنائس) عند لايبنتز ، دراسات فلسفية مجلة فصلية ثقافية ، العدد (19) ، بيت الحكمة – باب المعظم – بغداد – العراق ، (2006م) .
- ابراهيم ، سامي محمود :
- نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة بغداد -كلية الآداب – قسم فلسفة ، (1427هـ - 2006م) .
انترنت :
HTTP://AR.WIKIPEDIA.ORG/WIKI